

**BOGUSŁAW GÓRKA, JEZUS A CHLEB. INTERPRETACJA
INICJACYJNA J 6, 1–71, WAM, KRAKÓW 2010, SS. 186**

Tematyka inicjacji, osobiście inicjacji religijnej, jest zagadnieniem nieodmiennie fascynującym. Jako stały element ogromnej części światopoglądów religijnych i systemów praktyk rytualnych zajmuje poczesne miejsce w badaniach religioznawczych. W tym świetle należy z dużym uznaniem skonstatować sięgającą początków obecnego wieku działalność piśmienniczą Bogusława Górki, skoncentrowaną na tropieniu wątków czy schematów inicjacyjnych funkcjonujących – zdaniem tego uczonego – w pierwotnym chrześcijaństwie, a znajdujących swój zasadniczy wyraz w pismach Nowego Testamentu, zwłaszcza w Ewangelii św. Jana¹.

Punktem wyjścia prof. Górki jest przekonanie, że to właśnie inicjacja stanowi najgłębszy (właściwy) poziom treści wielu tekstów Nowego Testamentu, poziom, który został kompletnie zapoznany przez samych wyznawców Chrystusa w związku z postępującym od IV wieku „upaństwowieniem” i egalitaryzacją religii chrześcijańskiej, które pociągnęły za sobą upadek „instytucji inicjacji”. Atrofia inicjacyjnego (samo)rozumienia chrześcijaństwa przełożyła się w sposób oczywisty na w zasadzie całkowity brak stosowania klucza inicjacyjnego do interpretacji źródłowych i kluczowych dla wiary chrześcijańskiej tekstów, co – zdaniem autora *Hermeneutyki inicjacji wczesnochrześcijańskiej* – dla samego chrześcijaństwa zaskutkowało i ciągle skutkuje stanem chorobowym, natomiast w obrębie naukowej egzegezy Nowego Testamentu powoduje, iż spora część jego tekstów jest odczytywana błędnie, a niekiedy wręcz opacznie.

Najnowsza książka Bogusława Górki, *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna J 6, 1–71*, jakkolwiek nie jest to nigdzie wprost powiedziane, wydaje się kolejną częścią projektu całościowej i szczegółowej inicjacyjnej analizy Ewangelii św. Jana. Przedmiotem swoich rozważań uczynił tu jej szósty rozdział, w skład którego wchodzi: opisy dwóch, a w zasadzie, jak wnikliwie zauważa autor (s. 11), trzech cudów Jezusa: rozmnożenia chleba i ryb (J 6, 1–15), chodzenia po wodzie (J 6, 16–20) oraz natychmiastowego znalezienia się łodzi z uczniami przy brzegu w momencie, kiedy chcieli zabrać swojego Nauczyciela na pokład (J 6, 21), oraz seria dialogów Jezusa z tłumem, Żydami (*Ioudaioi*), uczniami, apostołami i Piotrem (J 6, 25–71). Dialogi te zwane są często zbiorczo Mową Eucharystyczną, Górka preferuje jednak określenie „dyskurs w Kafarnaum” bądź „dyskurs o chlebie” (chleb jest dla niego motywem przewodnim rozdziału – s. 14), ponieważ

¹ B. Górka, *Pomiędzy aktem wiary a faktem chrztu. Instytucja nawrócenia w Kościele pierwotnym*, Kraków 2000; idem, „Z wody i Ducha” (J 3, 5) *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków 2001; idem, *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana*, Gdańsk 2005; idem, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007; idem, *Jezus i Samarytanka (J 4, 1–42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008; idem, *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna J 6, 1–71*, Kraków 2010. Do listy tej można by prawdopodobnie dodać jeszcze książkę pt. „Ma życie wieczne i nie idzie na sąd” (J 5, 24). *Zbawienie egzystencjalne i eschatyczne* (Kraków 2001).

jego zdaniem odczytywanie całego tego passusu w kategoriach eucharystycznych mija się z prawdą.

Książka jest podzielona na dwie części, z których pierwsza dotyczy cudów (znaków) Jezusa, druga zaś jego dysput z wyżej wymienionymi interlokutorami. Autor nie zgadza się z częścią badaczy, którzy łącząc narrację o rozmnożeniu chleba z „dyskursem o chlebie”, lekceważą znaczenie cudów na morzu i ich miejsce w strukturze rozdziału. Jego zdaniem kompozycja J 6, podobnie zresztą jak rozdziału piątego, układa się według szablonu: święto, znak, dyskurs, w którym ostatni człon odnosi się do dwóch pierwszych, reflektuje je. W tym sensie prof. Górka postrzega opowieść o cudach na morzu jako integralną część sekcji znaków (s. 11–12, 26).

Książka jest spięta z jednej strony krótkim wstępem (s. 9) oraz przedstawieniem kwestii formalnych związanych z analizowanym tekstem (s. 11–21), a z drugiej zakończeniem, którego celem jest rekapitulacja rekonstruowanego w pracy dyskursu inicjacyjnego, konstytuującego, zdaniem autora, treść omawianego rozdziału Ewangelii św. Jana (s. 157–160). Niezależnie od tego, każda z części ma swoje własne wprowadzenie (rozważające najczęściej szczegółowe problemy formalne) oraz „podsumowanie inicjacyjne”, mające charakter abstraktu obrazującego szablon inicjacyjny obecny odpowiednio w J 6, 1–21 i 6, 22–71. Do książki dołączony jest również krótki przegląd stanu badań nad J 6 (s. 161–165), lista używanych skrótów (s. 167–169) i bibliografia (s. 171–186).

Inicjacyjna zawartość, a w zasadzie, jeśli trzymać się intencji autora, inicjacyjny rdzeń J 6, tak jak jest on przez niego zrekonstruowany czy wydobyty, jawi się jako struktura bardzo złożona. Dotyczy to w mniejszym stopniu pierwszej części rozdziału, której inicjacyjny charakter polega przede wszystkim na „etapowym” bądź, jak określa to autor, progresywnym sposobie przedstawiania postaci Jezusa. W drugiej części mamy do czynienia z dużo bardziej skomplikowanym układem osnutym – zdaniem Górki – wokół kontinuum od premesjańskiego pojmowania osoby Jezusa przez kandydatów na katechumenów (Żydów wykształconych w Prawie i Prorokach) aż po wiarę w Niego jako Syna Boga, która jest udziałem wtajemniczonych.

Drobiazgowa i odwołująca się do szeregu opracowań analiza J 6, 1–15 (od przybycia Jezusa w okolice Tyberiady aż do jego odejścia na górę po próbie obwołania go królem) prowadzi autora do następujących ustaleń:

1. J 6, 1–4 zawiera szereg cech, które pozwalają jednocześnie na skojarzenie Jezusa z Mojżeszem oraz osadzenie go „w nurcie proroczej tradycji Izraela” (s. 36–37), Jezus zaś występuje tu przede wszystkim w roli nauczyciela. To ostatnie opiera się na interpretacji frazy „usiadł (ze swymi uczniami)” (J 6, 3b: *ekatheto [meta ton matheton autou]*) odczytanej przez pryzmat narracji Synoptyków, w których moment, kiedy Jezus siada, implikuje często czynność nauczania (zdaniem autora najczytelniejsze jest to w początku Kazania na Górze) oraz kilku innych drobnych danych, takich jak zwrot „Rabbi” użyty w stosunku do Jezusa przez tłum w J 6, 25 (s. 38–39).

2. J 6, 5–13 obrazuje Jezusa jako proroka, przede wszystkim ze względu na obecność znaku (cudu), który w tradycji Izraela stanowił *signum* profetycznego mandatu. Przywołując ustalenia niektórych badaczy, Górka stwierdza, że opis rozmnożenia przez Jezusa pożywienia należy odczytywać jako odsyłający do narracji 2 Krl 4, 42–44 mówiącej o rozmnożeniu chleba przez proroka Elizeusza. Celem owego odesłania jest jednocześnie silniejsze zakorzenienie Jezusa w nurcie prorockim oraz – za pośrednictwem

różnic, przede wszystkim ilościowych (liczba nakarmionych ludzi, wyjściowa ilość pożywienia, resztki) – pokazanie Jego wyższości nad uczniem Eliasza (s. 49–50).

3. J 6, 14–15 mówi o rozpoznaniu prorockiej godności Jezusa przez tłum, który doświadczył znaku rozmnożenia chleba. Autor zauważa luźne odniesienie 6, 14 do 6, 2: w obu wersetach jest mowa o cudach Jezusa i w obu używa się w tym kontekście terminu *semeion* (w 6, 2 w liczbie mnogiej: *semeia*). Jego zdaniem, podczas gdy „efektem pierwszego spostrzeżenia tłumu (6, 2) jest pójście za Jezusem jako za nauczycielem pełnym mocy, o tyle efektem drugiego doświadczenia jest rozpoznanie w Nim proroka” (s. 51). Nie ma to być jednak „zwykły” prorok, ale „Prorok czasów ostatnich na wzór Mojżesza, czyli Mesjasz” (por. ibidem). Prof. Górka zakotwicza to przekonanie w ewidentnym, jego zdaniem, odniesieniu do Pwt 18, 15–18 oraz w potraktowaniu imiesłowu *ho erchomenos* z frazy *ho prophetes ho erchomenos eis ton kosmon* jako równoważnego judaistycznemu mesjańskiemu tytułowi *habba’* – „Przychodzący”. Uznanie Jezusa przez tłum za proroka „na wzór Mojżesza” powoduje automatyczne wtłoczenie Go w koleiny utartego przedstawienia Mojżesza jako Proroka-Króla, co skutkuje niechcianą przez Niego próbą obwołania Go królem (s. 53) i Jego samotną ucieczką na górę. Jako że następuje po niej kolejny znak – tym razem dotyczący tylko uczniów – Górka przypuszcza, że być może intencją autora Ewangelii św. Jana było ukazanie jej nie tyle jako wyniku lęku przed źle ukierunkowanym entuzjazmem tłumu, ile zgodne z wolą Boga przygotowanie podłoża pod następną epifanię (s. 56).

Analizę perykopy J 6, 16–21 (cuda na morzu), podobnie zresztą jak poprzedniej, rozpoczyna szczegółowy przegląd kwestii związanych z jej relacją do paralelnych fragmentów u Marka i Matusza, gatunkiem i strukturą narracji itd. Najważniejszym jednak jej miejscem z punktu widzenia *meritum* są dwa ostatnie podrozdziały (s. 64–68). W pierwszym z nich autor rozważa chodzenie Jezusa po Jam Kinneret w kontekście „spaceru po wodzie” jako własności/cechy Boga w Starym Testamencie (z naciskiem na Hi 9, 8 w LXX, jako bardzo podobnym do J 6, 18) oraz w literaturze żydowskiej (przede wszystkim targumach) (s. 65). W sposób przekonujący zinterpretował również różnicę pomiędzy Synoptykami, których zdaniem uczniowie przestraszyli się Jezusa, ponieważ myśleli, że jest zjawą, a Janem, który o tym nie wspomina, przez co „lęk uczniów został przedstawiony jako reakcja na epifanię sacrum, którego znaczenia jeszcze nie pojmują” (s. 66). W drugim podrozdziale autor dyskutuje różne możliwości interpretacji frazy „Ja jestem” (*ego eimi*) z J 6, 20, opowiadając się ostatecznie za rozumieniem jej w kategoriach ogłoszenia przez Jezusa własnej boskości (s. 67).

Pierwsza część *Jezus a chleb* kończy się półstronicowym „inicjacyjnym podsumowaniem”, w którym autor szkicuje wspomnianą wyżej progresywną ekspozycję postaci Jezusa: od Nauczyciela, rozdawcy „chleba nauki”, przez Proroka udzielającego „chleba znaku” aż do chrysto(teo)fanii wobec uczniów na Jeziorze Galilejskim. Treścią drugiej części J 6 – dyskursu w Kafarnaum – ma być, jego zdaniem, to, „co ma do powiedzenia w odniesieniu do chleba Jezus jako Mesjasz oraz Syn Boga” (s. 69).

Główny nerw części drugiej stanowi analiza sześciu dialogów Jezusa będących właściwym „dyskursem o chlebie” (J 6, 25b–27; 28–29; 30–33; 34–40; 41–51; 52–59) (s. 85) oraz tego, co wywołał on wśród Jego uczniów (J 6, 60–71). Poprzedzona jest ona znowu formalnym wprowadzeniem do J 6, 22–71 (s. 73–85) oraz analizą „fabularnego” tekstu

J 6, 22–25, będącego narracyjnym spójnikiem pomiędzy opowieścią o znakach a dyskursem w Kafarnaum (s. 87–90).

Zdaniem Bogusława Górki, szablon inicjacyjny obecny w serii dialogów mających miejsce w synagodze w Kafarnaum nie jest jednowarstwowy. Na poziomie litery narracji Jezus przeprowadza inicjację swoich interlokutorów, przede wszystkim tłum (por. s. 157). Na poziomie głębszym – jeśli oczywiście dobrze rozumiem zamysł autora – tekst jest przeznaczony dla protokatechumenów (Żydów wykształconych w Prawie i Prorokach), jak też samych katechumenów i ma im pomóc w drodze do głębszego wtajemniczenia. Brak zrozumienia, w jaki co chwila popada tłum, jak również sceptyczne nastawienie *Ioudaioi*, a potem jeszcze kryzys wśród uczniów, stanowią odskocznnię dla dynamicznej (auto)ekspozycji statusu Jezusa, od proroka przez Mesjasza aż do Syna Bożego. Trzeba przy tym zauważyć, że struktura ta nie jest bynajmniej linearna.

Według prof. Górki, poprzez napomnienie udzielone tłumowi, że chodzi za Nim przede wszystkim ze względu na chleb, jaki mógł spożywać dzięki cudowi rozmnożenia, Jezus najpierw ujawnia się jako Mesjasz. Zaraz jednak przeskakuje na inny poziom, przeciwstawiając ich zaprząpieniu zdobywaniem zniszczalnego „zwykłego” chleba ideał zabiegania o „pokarm pozostający na życie wieczne, który wam da Syn Człowieczy” (J 6, 27). Wypowiada je Jezus-Mesjasz w celu przekierowania uwagi „Żyda jako absolwenta pedagogii Tory i Proroków” oraz „inicjowanego-chrystusowca” z pokarmu znaków na pokarm eucharystyczny, który da Jezus-Syn Boga. (Zdaniem autora uczeni błędnie uważają, iż tytuł Syna Człowieczego odnosi się tu do godności mesjańskiej Chrystusa. Wedle autora książki *Jezus a chleb* sygnuje on Jego boskość, a dokładniej status jako „Syna Boga uwielbionego i zmartwychwstałego” [s. 94]).

Następuje po tym wymiana zdań, w której tłum wykazuje się dwukrotnie niezrozumieniem tego, o co chodzi Jezusowi. Stają się one dla Niego odskocznia do ukazania samego siebie jako Proroka przewyższającego Mojżesza, jeśli chodzi o znak „pierwszej manny” na pustyni, a następnie jako „drugiej manny”, czyli „chleba prawdziwego”, który daje Ojciec i który zstępuje z nieba i daje życie kosmosowi. Termin *kosmos*, jak przekonuje Górka, należy tu rozumieć jako „metaforę społeczności katechumenów, którzy uznali Jezusa za Mesjasza” (s. 106, 158). W odpowiedzi na drugi moment niezrozumienia ze strony tłumy Jezus identyfikuje się jednoznacznie z „drugą manną”, mówi o zamiarach Boga w stosunku do katechumenów, a następnie znowu przeskakuje na mówienie o sobie w kategoriach Syna Boga, mającego moc wskrzesić w dniu ostatecznym tego, kto stał się Jego przyjacielem.

Następują po tym dwa dialogi z *Ioudaioi* (którzy nie tyle wykazują się brakiem zrozumienia, ile próbują storpedować to, co mówi o sobie Jezus). Jak uważa Górka, w tej dyskusji zostaje naszkicowany obraz prekatechumena („Żyda wyedukowanego w szkole Boga” – s. 159) (J 6, 45–46), po którym znowu mówca przeskakuje na poziom „tego, kto wierzy [w Jezusa]” (6, 47). Pod koniec tego dialogu, który autor ustala na J 6, 51b, znowu wraca do kwestii katechumena i jego żywienia się „drugą manną”, po to, by przejść na mówienie o pokarmie Ciała i Krwi Syna Człowieczego, otwierające *passus* eucharystyczny (J 6, 51c–56). Kryzys w gronie uczniów, będący wynikiem tych dyskusji, daje Jezusowi okazję do aluzji do *skandalon* śmierci krzyżowej i jest przez niego objaśniony przez pryzmat opozycji pomiędzy opieraniem się na literze Tory a zaufaniem prorockiemu nauczaniu samego Jezusa-Mesjasza (s. 159).

Górka – co należy koniecznie odnotować, trzymając się swojego przekonania, że dopiero w samym passusie eucharystycznym, nie licząc wzmianki w 6, 27, mowa jest o chlebie eucharystycznym – uważa, że lokalizacja tego fragmentu w obrębie dyskursu o chlebie wynika z logiki inicjacji: „Dla Janowej teologii eucharystii ważne jest nie to, że eucharystia jest, ale to, kiedy jest, czyli, kogo karmi i obliuguje. Eucharystia następuje po posiłku mesjańskim i obliuguje inicjowanego ożywionego życiem wiecznym. Udzielanie eucharystii inicjowanym na wcześniejszych etapach inicjacji równałoby się z jej profanacją” (s. 160).

Trudno sobie wyobrazić, jak z J 6, 25b–71 wydobyć spójny szablon wczesnochrześcijańskiej inicjacji. Prof. Górka stara się to jednak zrobić i twierdzi, że możemy zasadnie mówić o jej „menu”, w którego skład wchodziłyby po kolei: „*chleb nauki* (Tora), *chleb znaków* (Prorocy), *chleb Mesjasza* (Ewangelia)” (s. 160) oraz, jak można się domyślać, „chleb na życie wieczne”, czyli Eucharystia.

Recenzent mający ocenić książkę *Jezus a chleb* stoi przed niełatwym i dość niewdzięcznym zadaniem. Trudno nie docenić żelaznej konsekwencji autora, jeśli chodzi o poszukiwanie wzorców wczesnochrześcijańskiej inicjacji (pamiętając o doniosłości tego zagadnienia dla nauk o religii), jego ewidentnej pasji, erudycji w zakresie nowotestamentowych tekstów źródłowych czy nieprawdopodobnego wręcz odczytania w literaturze przedmiotu. Jednocześnie samą książkę trudno ocenić pozytywnie i to przynajmniej z kilku powodów. Pewne wątpliwości budzi też sama koncepcja inicjacji wczesnochrześcijańskiej, tak jak w omawianej książce rozumie ją Górka. Wydaje się, iż nie byłoby bezzasadnym rozciągnąć je na jego ujęcie inicjacji w ogóle, aczkolwiek zdaje sobie sprawę, że pewność w tej kwestii można by uzyskać dopiero po drobiazgowej analizie całości dorobku autora.

Główny problem z *Jezus a chleb* polega na tym, że dla czytelnika, który nie miał w rękę innych książek Bogusława Górki i nie zapoznał się przynajmniej wstępnie z jego ujęciem inicjacji, książka ta będzie niezrozumiała, a momentami może jawić się wręcz jako kuriozalna. Autor podstawowe założenia i cele proponowanego przez siebie podejścia wyklada na początku swojego *opus magnum*, czyli książki *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana*; warto też sięgnąć po esej pt. *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana*². Oczywiście jest, że badacz rozwijający jakieś podejście, nawet nowe, nie musi w każdej swojej kolejnej pracy powtarzać wszystkiego, co wyłożył w poprzednich. Wywód w *Jezus a chleb* startuje jednak z całkowitym pominięciem jakiegokolwiek metodologicznego wstępu, nie wyjaśniając – choćby w sposób skrótowy – sposobu rozumienia podstawowych pojęć, takich jak sama inicjacja bądź szablon/klucz inicjacyjny. Zostały one potraktowane aksjomatycznie, a przecież bynajmniej nie są pojęciami jednoznaczными. Mało tego, we wstępie (również w późniejszych partiach tekstu) brak jest jakiegokolwiek metakomentarza odsyłającego do propozycji metodologicznych autora zawartych w innych jego książkach (odesłania pojawiają się czasem w przypisach, ale nie w kontekście wyjaśnienia głównych założeń). Czytelnik nie dostaje nawet informacji o tym, że powinien sięgnąć do innych tekstów, chcąc zgłębić ten, który trzyma w rękę.

² *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana* [w:] *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, s. 13–26.

Drugi problem wiąże się ze sposobem prowadzenia analizy, kompozycją tekstu i proporcjami w obrębie treści. We wstępie prof. Górka informuje, że jakkolwiek jego głównym celem jest „odkrycie struktury klucza inicjacyjnego, leżącego u podłoża narracji 6. rozdziału”, nie oznacza to zaniedbywania „metodycznych procedur, których uwzględnienia domaga się naukowa publikacja”. Dalej pisze, iż mając na uwadze wygodę „przeciętnego czytelnika”, prezentację stanu badań nad J 6, 1–71 przesunął do aneksu. Tymczasem w czasie lektury trudno jest oprzeć się wrażeniu, że proporcje są odwrotne, niż można by oczekiwać, zaś dostęp czytelnika – nawet niekoniecznie „przeciętnego” – do *meritum* jest znacznie utrudniony poprzez nadmiernie rozbudowane formalno-egzegetyczne wstępy i wprowadzenia, które, jak wspomniałem wyżej, poprzedzają każdą z części książki, a czasem nawet poszczególne podrozdziały. Moim zdaniem, mamy tu ewidentnie do czynienia z hipertrofią „metodycznych procedur” oraz ich autotelizacją. W wielu przypadkach trudno jest bowiem zauważyć sens czy cel podawanych informacji w kontekście głównego tematu. Powiem więcej, wydaje się, że momentami tego związku po prostu nie ma, a jeśli jest, to tak nietransparentny, że dysfunkcyjny.

Przykładowo, w „Zagadnieniach wprowadzających”, mających stanowić główną introdukcję do problematyki J 6, 1–71, znajdujemy dwa podpunkty, jeden poświęcony relacji tradycji i redakcji, również przez porównanie z paralelnymi tekstami u Synoptyków (s. 14–17), a drugi dotyczący struktury literackiej (s. 17–19). W obu autor po prostu referuje stanowiska różnych badaczy (w drugim posługując się właściwie wyłącznie nazwiskami i siglami biblijnymi), nie konkludując ich niczym, nie dyskutując z nimi ani nie przedstawiając swojej propozycji. Trudno dopatrzeć się, po co były one potrzebne, zwłaszcza że w następującym zaraz potem wprowadzeniu do J 6, 1–21 znów rozważa się relację do Synoptyków i kwestie tradycji i redakcji (s. 26–32), a analizę samego opisu rozmnożenia chleba i ryb (6, 1–15) autor rozpoczyna od zreferowania stanowisk na temat struktury literackiej tej perykopy (s. 33–34). To samo, choć w nieco innej konfiguracji, mamy potem w przypadku cudów na morzu (s. 57–62).

Każdy, kto kiedykolwiek choćby próbował zajmować się naukowo Ewangelią św. Jana, wie, jak monstrualna jest ilość literatury jej dotycząca. I tu autorowi książki *Jezus a chleb* z pewnością należą się słowa uznania za ogrom pracy, jaką musiał wykonać, aby się z nią zaznajomić (jest to widoczne również w innych jego książkach). Moim zdaniem jednak, obecna u niego tendencja do konstruowania wyводу w ten sposób, że lwią część zasadniczego tekstu stanowią odniesienia do koncepcji rozmaitych badaczy – często niemających istotnych konsekwencji dla interesującego go tematu, a czasem tylko zreferowanych – mówiąc eufemistycznie, nie służy recepcji rozwijanej myśli. (Nawiasem mówiąc, przytaczane przez Górkę zdania uczonych pozwalają na snucie niezbyt przychylnych refleksji nad stanem współczesnej biblistyki, która, bardziej chyba niż jakakolwiek z dziedzin humanistyki, zaczyna przypominać wieżę Babel).

Analiza samych tekstów źródłowych jest bardzo szczegółowa, zdanie po zdaniu, czasem słowo po słowie, i trudno mieć o to do autora pretensje, nawet jeśli wydaje się on wykazywać tendencje do zbyt daleko posuniętej atomizacji treści. Jednakże tego rodzaju narracyjno-diachroniczne podejście znacznie utrudnia dostrzeżenie „szablonu inicjacyjnego”, którego konstytuująca obecność w J 6 jest przez Górkę deklarowana. Jest to szczególnie dojmujące w drugiej części – kiedy w podsumowaniu autor wyszczególnia nam, jakie są kolejne „dania” w inicjacyjnym „menu”, musimy uwierzyć mu na słowo.

Jak bowiem pamiętamy, w rekonstrukcji Górki różne rodzaje „chleba” skorelowane z ekspozycjami różnych statusów Jezusa w J 6, 25b–71 nie układały się bynajmniej w prostą progresywną sekwencję i nie wiadomo do końca, na jakiej podstawie autor je w takową układa.

Jeśli mówimy o sekwencjach, to trzeba zauważyć, że wyłoniony w pierwszej części książki „pogłębiający” sposób przedstawiania Jezusa jako najpierw Nauczyciela, potem proroka, Proroka (na wzór Mojżesza) i wreszcie Syna Boga oraz wyprowadzane z tego rodzaje „chleba” w swoim pierwszym elemencie oparte są na nadinterpretacji tekstu źródłowego. Mówi on tyle, że kiedy Jezus, w okolicach święta Paschy, dotarł wraz z towarzyszącym mu tłumem (przyciągniętym czynionymi przez Niego uzdrowieniami) w okolice Tyberiady, wszedł na górę i usiadł ze swoimi uczniami (J 6, 1–4). Następnie tłum zbliżył się do Niego, co sprowokowało Go do rozmowy z Filipem na temat możliwości nakarmienia tak dużej rzeszy ludzi (6, 5–6). Na podstawie zreferowanej wyżej interpretacji *ekatheto* („usiadł”) jako „eufemizmu nauczania” Górka pozwala sobie na uzupełnienie tekstu biblijnego o epizod, który tam literalnie nie występuje. W podsumowaniu pierwszej części twierdzi bowiem, że „w narracji o rozmnożeniu Jezus startuje z pozycji charyzmatycznego Nauczyciela, który rozdaje tłumom chleb nauki” (s. 69). Tymczasem jedynym tropem mogącym świadczyć, że w ogóle zaistniała tam sytuacja nauczania, jest *ekatheto*, którego identyfikacja jako metafory czy eufemizmu nauczania jest czystym domysłem. Notabene, wyprowadzanie takiego jego znaczenia na podstawie paralelizmu z Kazaniem na Górze nie jest prawidłowe. W samym tym tekście *kathizo* nie występuje jako odpowiednik nauczania, lecz obie czynności są precyzyjnie oddzielone (*kai kathisantos autou proselthan auto hoi mathetai autou kai anoixas to stoma autou edidasken autous legon*) (Mt 5, 1–2). Autor to skrupulatnie zauważa, ale mimo to traktuje ten fragment Mt jako pozwalający mu na utożsamienie siadania z nauczaniem.

Kończąc omawianie kwestii związanych ze sposobem prowadzenia analizy, można również wspomnieć, że w swoim pędzie do szczegółowego objaśniania autorowi zdarza się popadać w przesadę graniczącą ze śmiesznością, jak wówczas, gdy kończąc rozważania potrójnego genetiwu w wyrażeniu *tes thalasses tes Galilaias tes Tiberiados*, kończy je stwierdzeniem, że „przydomek *galilejskie* uzyskało morze dzięki lokalizacji w regionie Galilei” (s. 36).

Stwierdzenie, że chrześcijaństwo było u swoich początków (i dalej chyba jest) religią inicjacyjną, nie podlega raczej dyskusji. Wiadomo jednocześnie, że źródła, które dawałyby bezpośredni wgląd w charakter owej inicjacji, są nader skąpe. Tę lukę chce zapełnić Bogusław Górka, którego zdaniem ów korpus źródeł można znacznie rozszerzyć, ponieważ istnieje grupa kluczowych dla chrześcijaństwa tekstów, których inicjacyjny charakter był dotychczas w dużej mierze przeoczany. Pomysł jest bardzo nośny, budzi jednak szereg pytań i wątpliwości, spośród których dwie zwłaszcza wydają mi się godne uwagi.

Wydobywane przez Bogusława Górkę szablony inicjacyjne są, siłą rzeczy, ujęte w tekstach, z nimi ściśle powiązane. Rodzi się ogólne pytanie: jaka jest rola tych tekstów w procesie inicjacji? Samo wykrycie, że tekst czy teksty dają się odczytać w sposób sugerujący, iż pozwalają one na stopniowy, coraz głębszy wgląd w prawdy danej religii, nie mówi nam jeszcze nic na temat jej systemu inicjacyjnego. Używając kategorii uku-tych przez Clifforda Geertza, można zapytać, czy np. J 6, 1–71 w odniesieniu do inicjacji

stanowi *model of reality* czy *model for reality*. Czy odzwierciedla przekonanie autora Ewangelii co do procesu zachodzącego każdorazowo w katechumenie na płaszczyźnie jego religijnego poznania i osobistej relacji z Bóstwem w wyniku podjęcia drogi przygotowania do chrztu (abstrahując od pytania, jak ona wyglądała)? Czy też może rysuje obraz tego, czym, zdaniem owego autora, powinien skutkować proces inicjacji? Czy ta i inne perykopy Ewangelii św. Jana uznane przez prof. Górkę za inicjacyjne były przeznaczone dla katechumenów, czy dla katechistów? Czy, jeśli były wykorzystywane w celach inicjacyjnych, odbywało się to w jakimś kontekście rytualnym, analogicznie np. do podtrzymywanego przez niektórych badaczy związku pomiędzy Janowymi perykopami o Samarytance, niewidomym od urodzenia i Łazarzu a rytuałami egzorcyzmów poprzedzających chrzest (*scrutinia*)? Na żadne z tych pytań nie jesteśmy chyba w stanie odpowiedzieć, ponieważ mamy dostęp tylko do „gołego” tekstu, który w dodatku trudno sobie wyobrazić jako np. zadawany katechumenom. To, co wydobył z J 6, 1–71 prof. Górka, jest być może właściwą jego treścią, ale jak ona się przekłada na konkretny proces przygotowania do chrztu?

Druga wątpliwość zasadza się na pytaniu, na ile autor przetestował swoją tezę dotyczącą przemożnie inicjacyjnego wymiaru niektórych tekstów Nowego Testamentu i ich znaczenia dla wtajemniczania katechumenów. Chodzi mi przede wszystkim o skonfrontowanie jej na większą skalę z tekstami chrześcijańskimi II i III wieku, którym nie można jeszcze zarzucić, iż odzwierciedlają realia upadku instytucji nawrócenia. Treść wtajemniczenia chrześcijańskiego, taka jak wyłania się z analiz Górki, jest hermetyczna (co jest jeszcze zrozumiałe) i dość skomplikowana: mamy cały system wyrazów kodowych³, w ramach jednego zdania Jezus potrafi być ukazany w dwóch różnych statusach itd. W *Didache* (VII), a więc w jednym z pierwszych tekstów, w którym spotykamy się z ujętym w słowo pisane pouczeniem przedchrzcielnym, takich treści nie znajdziemy, nauka jest skoncentrowana na kwestiach moralnych zorganizowanych wokół pojęcia dwóch dróg. Również w *Wykładzie nauki apostoelskiej* Ireneusza z Lyonu, co do którego istnieje możliwość, że jest swojego rodzaju konspektem nauk przedchrzcielnych, trudno doszukać się jakichś analogii, a Ireneusz jest o tyle ważny, że pochodzi ze środowiska, w którym, w przeciwieństwie do wielu innych, Ewangelia św. Jana cieszyła się od początku dużą estymą. *De facto* to za jego sprawą zaczęto jej w ogóle używać również na Zachodzie.

Podsumowując, wydaje się, że forsowana przez Bogusława Górkę koncepcja interpretacji inicjacyjnej, paradoksalnie pomimo imponującego sztafażu biblistycznego autora, wymaga dalszego jej dopracowania. Musiałoby ono, moim zdaniem, iść w kierunku odejścia od drobiazgowego badania jednego tekstu, z którego wydobywa się skomplikowane semantyczne struktury, w kierunku odpowiedzi na pytanie o historyczną adekwatność tych ustaleń. Tekst Ewangelii św. Jana nie jest bowiem najbardziej reprezentatywnym tekstem dla pierwotnego chrześcijaństwa, ze wszystkich ewangelii kanonicznych został również zaakceptowany najpóźniej. Poza tym należy pamiętać, że w zasadzie od samego swojego powstania stał się przedmiotem rozmaitych interpretacji, a w starożytności interpretacje mogły być naprawdę rozbieżne. Jeśli nawet Górka ma rację i pojęcia typu „ciemność”, „prawda”, „kosmos” itd. kodowały dla autora Ewangelii konkretne

³ Zob. ibidem, s. 23.

stadia inicjacji⁴, to wcale nie oznacza, że było to oczywiste choćby dla takiego Ireneusza, który miał być uczniem ucznia św. Jana. Na ten moment trudno oprzeć się wrażeniu, że wydobyta przez autora *Jezus a chleb* inicjacja jest tworem bez historycznego pokrycia, swojego rodzaju *inicjacją.

Tomasz Dekert

⁴ Ibidem.